

# 佤族司岗里叙事中“神话在场”

薛敬梅 彭兆荣

**内容提要:**通过对佤族司岗里“神话在场”叙事的分析,试图说明佤族在司岗里的神话传承中不仅表现出与佤族族源的历史记忆关系,更为重要的是,它与佤族人民的现实生活关系密切,甚至可以说,它就是生活常态的组成部分。司岗里的“神话在场”作为奇特的文化呈现和叙事类型,长期以来一直处于相对稳定的状态,并构成佤族神秘丰富而独具个性的传统文化的展示。

**关键词:**司岗里 佤族 神话在场 传承

**作者单位:**思茅师范高等专科学校中文系、厦门大学中文系(硕士研究生);厦门大学人类学系

在许多民族,尤其是那些无文字民族的文化传承中,神话叙事不独是一个充满神性的世界,更重要的是特定民族追溯族源、认同民族传统的在场符号。换言之,神话叙事的背后存在着一个可供认知、感受、体验和解释的叙事场域。一方面,这个叙事场域使神话语义在传袭和重复中得以历史性地存续;另一方面,也是某一民族、族群进行历史记忆与策略选择的“知识考古学”。我们之所以强调神话的“在场性”,旨在区隔其与传统意义上神话陈说和理念的差异,把神话与现实生活中的“物质性”置于一隅。具体地说,“神话在场”包含以下几个方面特点:1、某一个特定民族的族源性神话在认知上成为该民族的族性(ethnicity)认同;换言之,人们相信神话叙事具有“真实性”,并成为该民族文化的有机部分。2、这种认同并非停留在神话传说中,亦非仅仅存续于观念价值层面,还反映在人们的生活之中,包括技艺、工具、服饰、建筑等的表现形式当中,是活态的。3、某一个带有族源性的神话甚至还有一处或多处现场展示的场所和物化符号,比如洞穴、遗物、祖产、器件等。人们在那个特定的场所举行重要的祭祀活动。4、被确认

的神话在历时性变迁中成为符合历史语境的特殊资源,不仅彰显该民族与众不同的文化背景,而且具有重新整合、配置和使用的专属性;使之在不同的历史时态中具有同一神话“母题”多种形态的转换和转化特点。佤族的“司岗里”神话不啻为一个“神话在场”的典型。

## 一、司岗里“神话在场”与佤族的信仰习俗

在佤族地区世代流传的司岗里神话属于“推源神话”(即对万物起源进行解释的神话类型),是佤族先民对开天辟地、万物造化、存续发展等内容的反映,也是佤族的政治、经济、文化、宗教、道德、习俗、思维和情感方式的投射和集中体现;对佤族的社会生产生活有着巨大影响。在佤语中,司岗指山洞(亦有“葫芦”)之意;“里”意为“出来”。司岗里的意思即人类是从石洞里出来的,司岗里也成为佤族人民对生命起源的物化指喻。简言之,司岗里神话主要讲述佤族始祖出于“圣洞”的起源故事。在云南西盟地区的佤族民间迄今仍广为传颂。虽然不同的叙述“版本”对司岗里“圣洞”的确凿地址说法不一,多数人相信司岗里神话中所说的山洞就在距西

盟佤族自治县莫窝乡大马散南约 25 公里巴格岱大寨(今属缅甸)附近的一片原始森林中,这个地方今天仍被佤族视为圣地。但不同地区的佤族却有自己的确认性“圣洞”,比如在西盟佤族自治县就有一处司岗里,使这一族源性神话的“在场”有了可计量的物化空间。佤族的祖先便出于那个圣洞并逐渐繁衍。神话中的族源叙事的“惟一”与现实中的“多样”并行不悖。虽然司岗里神话叙事存在着不同的版本,但在今天佤族人民的生活中,特别在重大祭祀活动和节庆中由魔巴(祭师)的现场传唱无疑成为佤族文化和宗教的“原点”,并被佤族人民视作精神和情感平衡的依托和力量的源泉。更为重要的是,司岗里神话事实上成为人们日常生活行为的“法典”——即在特定的时空举行特殊的祭祀活动以及各种相关物化符号的展示——形成一个典型的“神话在场”。佤族先民的精神世界与现实生活同时在司岗里这一“神话在场”得到了文化上的链接。

司岗里的“神话在场”与西方神话中所谓的“神话即历史”、“神话是道德喻教”有所不同,后者主要强调神话的历史传统与现实的“借用”及教化功能,前者则强调神话直接转变为现实的“在场性”和“适用性”。换言之,佤族人民今天仍然生活在司岗里的“存在”之境中。佤族人民今天仍生活在由司岗里叙事所建构的神灵世界中;神灵(佤族统称为‘鬼’,有大小之分)无处不在,无所不能。他们相信只有对神灵满怀敬意并供奉他们才能得到神灵的恩赐和庇护,如果得罪了神灵就会有灾祸降临。绝大多数佤族成员相信一切都有灵魂,哪怕一草一木。“工具信仰”如此根深蒂固的原因是他们认为从司岗里开始世界就是这样的,他们相信司岗里神话就是自己的祖先对佤族历史的真实讲述,他们把司岗里神话看作是佤族的历史真实而不是虚构的故事。司岗里神话与万物有灵的信仰相辅相成,生活与信仰互相阐释、互相证明,形成了佤族一系列的习俗和仪礼,对佤族的日常生活起着极为重要的规范作用,构成了佤族文化传统。“在佤族心目中,日有日神,月有月

神,山有山神,水有水神。人们在搬石头不慎伤腰时,认为是触犯了石神;小孩在拔草时,叶划了手,就认为是触犯了叶神;人生病时,认为鬼神在他身上作祟……”佤族的社会生活中具有非常浓郁的宗教色彩,禁忌和祭祀活动特别多,人们的衣食住行生老病死劳动生产几乎无一例外地要和各种神灵结合在一起,请魔巴“做鬼”成为佤族传统生活的重要组成部分。由于劳动生产力落后,佤族对宗教的依赖性还很大,生产资料的大部分都用于祭祀,一年中祭祀和相关禁忌的时间占到三分之一,牛几乎都用于祭祀活动,魔巴在佤族的社会生活中有着极为重要的意义。今天,如果没有魔巴,很难想象佤族人民的生活将变成什么样。从我们了解的情况看,现在每个佤族寨子里都有魔巴,他们仍然在人们生老病死和重大活动中起着不可缺少的作用。

西盟县的小马散自然村现有六个魔巴,我们在 2006 年 6 月采访了小马散的魔巴岩湾和岩五,当问他们是否会用古调吟唱司岗里时,他们都点头称会;问司岗里有什么作用时,他们都说,司岗里是不能忘的,是讲述阿佤历史和阿佤道理的主要方式。司岗里还可以作为咒语念,过节和盖大房子时唱的;问请他们“做鬼”的人多不多,两人都点头表示很多;当问及都做些什么“鬼”时,他们说那得根据请他们做鬼的情况定,冒犯了何种“鬼”或由什么“鬼”管,他们就做什么“鬼”,否则做其他鬼哪怕是大鬼也不管用。在小马散,要听完大魔巴岩散(80 岁)用古调吟唱“司岗里”需要四个多小时。由此可见,“司岗里”信仰体系与生活现场相互交织,它为佤族人民提供了一个不可缺失的“神圣/世俗”共存的生活空间。

## 二、司岗里“神话在场”与木鼓、“鬼林”和牛头祭祀

佤族司岗里神话以古歌的形式传唱,以故事的方式讲述,与万物有灵的信仰一体,与现实生活共处;特别以仪式化和符号化叙事方式呈现在现实生活中,如建筑、节庆、饮食、歌舞艺

术、劳动生产、婚丧习俗等方面。这种“神话在场”的现实功能表现为稳定性、流动性、多样性,口头叙事只是它显在和最直观的存在方式。在司岗里的“神话在场”中,木鼓、“鬼林”和牛头祭祀无疑是几个最具代表性的物化及象征形式。藉此可以看出,信仰和祭仪如果没有神话和传说的支撑是很难被长期保存下来的,而相兼相属的生活场所和活动又使得神话传说具体化。木鼓、“鬼林”和牛头祭祀及相应的一系列仪式就是通过司岗里获得了存在与传承生命力。佤族生产生活中的祭仪几乎都可以在司岗里神话中找到与之相对应的部分。它们是司岗里神话得以长期传承的依托。

在司岗里的“神话在场”中,木鼓是佤族传说中第二位女首领安木拐受到最高大神木依吉的启示(在梦中拍拍她的肚子)做出来的,有了木鼓后:“白天,人们敲响木鼓,集中起来,一齐上山打猎。夜晚,人们敲响木鼓,唱歌跳舞。野兽听见木鼓声,吓得躲得远远的。木鼓保护了人的安全,给人们带来了欢乐和温饱。从此,佤族敬重木鼓,凡猎到野兽,就把兽头砍下来供祭木鼓。”在历史的传统中,木鼓进一步被演绎为佤族最崇拜的木依吉等神灵降临人间时依附的器物,成为通天的神器,木鼓经祭祀获得神力后,要专门安放在木鼓房里,人不能随意进去,木鼓也只能在祭祀、报警、节庆时候才能敲响。过去每个佤族寨子都有木鼓房,拉木鼓、制作木鼓和祭木鼓是全寨人都参加的神圣的活动乃至事业,木鼓由此获得了神性的象征。木鼓在,神灵就在,木鼓响,神灵就会显灵,因此木鼓需要人们专门供奉和祭祀,佤族一系列的祭祀活动,几乎都围绕木鼓进行。

“鬼林”的祭祀同样源于司岗里神话。“鬼林”是佤族供奉祭祀各种神灵的地方,主要是在司岗里神话中出现过的神灵。佤族相信只有在神灵的庇护下寨子才能平安,人畜才能兴旺,因此每一个佤族寨子选寨址时就要在村寨附近找最好的地方作为“鬼林”作为神灵在人间的居所,专门用于祭祀和供奉各种神灵,一般选在森林茂密,流水潺潺的地方。过去,“鬼林”中要专

门用人头供奉,是神圣之所,禁忌之地,不能随意进入,更不能砍伐和捕猎那里的动植物,否则会因惊扰而触怒神灵降灾人间。现在各村寨的“鬼林”几乎消失了,如果你要到佤族寨子找昔日“鬼林”的遗址,那一定是寨子周围森林最茂密的地方,虽然已经没有了人头桩,也没有了集体的祭祀活动,但佤族人仍然不敢随意捕猎砍伐那里的野兽林木。西盟县城孟梭龙潭边上的“龙摩爷”就是鬼林的重现,只是把人头改为佤族崇拜的牛头。供奉牛头,更是佤族的传统习俗,由于在司岗里神话中,剽牛后把牛头供奉起来,是木依吉所规定的,而且牛是安木拐的好朋友,在佤族其他相关的神话传说中,牛是人的好朋友甚至是人类的祖先,因此佤族流传着食其肉而拜其头的习俗。过去,佤族每逢重大祭祀(如拉木鼓、祭人头、砍牛尾巴)和节庆活动,牛头照例要由提供牛的人家供奉或是送到“鬼林”供奉,看佤族人家富不富裕,只要看他家挂的牛头多少就知道。

木鼓、“鬼林”和牛头崇拜是佤族信仰崇拜的物化载体和群体认同的集中表现,是佤族传统文化和习俗的典型形态,“我们常称谓的‘传统’其实可理解为一种‘社会记忆’:它既是一种积淀,也是一种传承,更是一种社会历史结构。”它们之所以获得膜拜的依据,是源于司岗里神话的神圣权威,同时它们又成为司岗里神话最具代表性的物化和象征形态,使司岗里神话获得了更具现实意义的鲜活生命力。

### 三、司岗里神话传承与佤族的文化个性

由于“神话-信仰”与“认知-记忆”在某一个特定的文化体系中属“同质-同构”性表述;之于佤族文化,司岗里神话传承与“神话在场”相互渗透,在佤族的社会结构、道德习俗、生产生活方式等各个方面形成一个整体,并支配着人们的心理和行为。其中最具有说明性的是源自于司岗里神话或受到影响的佤族大型祭祀活动,它们成为佤族直面生命死亡与再生的公共仪式。公共仪式原本就是一种特殊的“在场活动”。司岗里记忆、万物有灵信仰、木鼓崇

拜、献祭牺牲、歌舞畅饮等在佤族的传统文化中共同形成一脉相承、互证互疏的文化景观,而司岗里神话在其间扮演着中心的角色。这样的仪式活动直接激发了佤族独特的文化个性的形成;反过来,佤族独特的民族文化个性又成为进一步巩固了司岗里“神话在场”的现实陈诉和历史传承的推手。

砍牛尾巴是佤族过去最重要的祭祀活动,牛尾巴砍下抛过屋脊以后,便有数十名青壮年男子持长刀蜂拥而上抢割被砍之牛,抢得牛肉最多得者会被视为“好汉”、“英雄”,受到人们夸奖和尊敬,既使在抢牛肉中被砍伤,甚至砍死,也在所不惜。与之相伴的还有猎头祭谷和剽牛,这些血腥的场面,是佤族的盛典和仪式,是对神灵的献祭,是他们对幸福生活的期许,更是生活的现场。它的“原注”正是司岗里神话,而仪式嵌入了他们对待生命的态度和他们在现实境遇中对自己行为方式的选择。在类似的仪式中,诡秘的魔幻与现实的祈求交织在一起,血腥却充满隐忍旺盛的生命力,没有生命遭到屠杀时的悲悯和痛苦,只有对生命的景仰和礼赞。魔巴祭祀时的庄严与肃穆,抢牛者的勇气和悲悯,牛临死前的挣扎和痛楚,在血腥中,人与鬼神的契约宣告签订。族人在鲜血和勇气中完成了由死到生的祭奠个体和群体形成了一个自觉的“部落共同体”。从中我们可以理解佤族人对力量的渴慕和对死亡的从容姿态,他们渴慕的是阳刚血性,他们的勇气需要经常的刺激,这样的仪式淡化了生死的域限和过渡边界。死亡成了他们的文化激励机制,包括杀头祭谷活动,通过这样的仪式,人们平静的生活有了波澜,心灵有了企盼和归宿,他们在宗教感情得到实现的同时正视着死亡并在死亡中攫取勇气和力量,而这作为牺牲的牛和人头,它不死的灵魂将成为对神灵的献礼,永远守卫着他们的家园。在如此悲壮的“神话在场”展示中,人们只能在类似的“前逻辑思维”的表述中瞥见:死亡的仪式在肃穆中展开,在热烈中结束,经历了这样一个死亡仪式的人们似乎被死亡震动和感奋了,死亡成为狂欢的开始,歌舞和美酒始终伴随。这

是一种集体的狂欢,是人神的共舞,是一种彻底解脱出来的生命的自然纯真和热烈,是来自灵魂深处的歌声和舞蹈,是对现实苦难的摆脱和漠视,他们在这样的歌舞中沉醉,其间洋溢的是一种快乐、自信和坚决。借用德国哲学家尼采的术语,我们把佤族这样一种文化个性归属为酒神精神。

尼采酒神精神的实质在于不把痛苦和不幸看作灾难和恐怖,而是直面痛苦和不幸,在对痛苦和不幸的抗争中感受到生命的可贵、人生的幸福而自觉忍受痛苦和不幸。不仅如此,他还认为,人生没有痛苦,就会败坏生活的情趣,降低生命的意义。佤族在传续司岗里叙事和“神话在场”中,他们的生命力得到了强化,内在的生命力和外在的身体实现了同构。他们的语言是歌声,他们的祭祀是在场,他们的在场是沉醉,是狂欢。现代社会的异化现象在他们的世界中是不存在的,或许在“外在者”(outsider)看来,他们面对世界的方式似乎是简单甚至是狂放的;但在简单狂放的背后,蕴藏着他们对精神世界的深邃感悟和对现实生活的深刻体验。当我们走进佤族这个充溢着酒神精神的民族,走进他们生活乃至生命本身去理解和感悟他们的精神世界时,只要我们不是简单地站在“他者”的文化立场上去进行“我者”的审视和评价,因为“我们的问题对他们说来不成问题,而他们的的问题也是我们素昧平生的。”正是由于司岗里的神话叙事并非只限于“单一性”的“言说叙述”,它已经渗透到佤族人民的血脉之中,他们的精神个性完整地展现在现实生活中,司岗里的“神话在场”特性方显其类型之本色。

#### 四、司岗里的传袭方式与文化生态

任何一个文化叙事类型都脱离不了特殊的地缘性,是为人类学、民俗学、民族文学之原理。由于佤族特殊地理环境、经济发展状况和社会历史文化等因素,佤族社会生活长期保持着相对的封闭性和独立性;直到上个世纪六七十年代前,佤族的社会生活基本上保持着原始的形貌,恪守基本一致的信仰体系和传统价值。在

这样一个由自然、经济、宗教、社会组织、精神文化、生活习俗和象征符号共同组成文化生态的“原生纽带”中,司岗里的“神话在场”赖以存活的文化生态系统也因此获得了稳定的状态,从而保证其作为活形态神话的主要基质在动态发展中没有太大的变化。而我们常说的所谓文化的“原生态”便属于原生性生态的“活态展示”。诚如李子贤所说:“神话最典型的存在形态是与族群的文化心理结构相对应。”一般而言,神话赖以存活的文化生态系统,至少必须具备以下几个要素:原始信仰活民间信仰体系存留;神话的传承场及传承方式依然存留;族群仍保留着对神话的信赖感与需求度;神话仍担负着维护传统的一切的重要因素,总之,必须基本保持神话对族群的依赖性、与族群对神话的依赖性二者之并存,并处于相互支持的和谐状态。”在这样的文化生态场域里,神话必然成为人们信仰和习俗的来源和支持,信仰习俗维护着神话的神圣与权威。而这样的文化生态是“自然-文化”一体性的——由神话等口头叙事与传统共同形成,支配和影响族群的行为,具有方向性和规范性的作用,并形成一個在现实生活中的“能量语意场”。可以说是司岗里赋予了佤族一个神秘鲜活的族群性地缘社会,是佤族人民从祖先那里世代沿袭下来的“遗产”,他们对自己遗产的信念和习俗的执着,也就是对司岗里神话世界的执着。司岗里神话和信仰习俗增加了他们在艰难生存中对民族精神的信赖,满足了佤族群体和个体生命的需要。从司岗里神话和佤族社会现实的生成互动关系中我们可以看到,神话等口头叙事与民族传统有着极为密切的关系,口头叙事使民族传统有了内在心灵的依据和依托,民族传统又使口头叙事得以活化和延续,二者彼此推演,共同构成了民族特殊的文化生态场域,使民族的精神个性和文化传统得以在异文化的冲击中保持相对的独立性和稳定性。

在西盟和临沧佤族聚居地,司岗里神话故事几乎家喻户晓,人人皆知;司岗里也成为佤族

和佤族地区的代名词。随着改革开放以及公路的开通,司岗里的“神话在场”也发生了变化,人们看到司岗里民俗文化村、司岗里狂欢节、司岗里一条街、司岗里酒、司岗里歌舞表演等更赋予现代语境中的丰富内涵,它与民俗、文化、旅游、商业等结合在一起被赋予新的商标性价值。木鼓、“鬼林”、牛头的传统祭祀等“原生性”功能已经淡化或弱化;取而代之的是在同一个“神话在场”中出现大量新的展演性功能。

今天,在云南西盟佤族自治县县城已经建起了“司岗里”民俗园,号称世界木鼓之最多的木鼓房及孟梭湖畔的“龙摩爷”,经过历史的沧桑巨变,它们作为传统信仰和祭仪的功能已经基本丧失,但这种“现场展示”仍用自己的方式诉说着佤族古老的历史、神话和现实,诉说着这个居住在大山里的民族独特而迷人的精神个性和多姿多彩的文化习俗。昔日世事所约定俗成的一切正在悄然隐退,传统司岗里神话的存在业已变化的文化生态场域受到了巨大的挑战和变迁。我们没有理由担心司岗里的“神话在场”发生变化,但我们有理由担心丧失历史规律和文化逻辑的变化。

#### 注释:

李子贤:《论佤族神话》,杜巍主编《思茅民族文化研究》,第4页,云南大学出版社2006年版。

彭兆荣:《神话叙事中的“历史真实”——人类学神话理论述评》,《民族研究》2003年第5期。

赵富荣:《中国佤族文化》,第36页,民族出版社2005年版。

专门从事宗教祭祀活动,会“做鬼”即祭祀的人,是佤族的民间祭司,文化的创造和传承者,同时也是司岗里神话的主要传唱者,佤语称为“本彩”和“本皮”。

尚仲豪主编《佤族民间故事集成》,第7页,云南民族出版社1990年版。

彭兆荣:《文学与仪式:文学人类学的一个文化视野》,第63页,北京大学出版社2004年版。

列维·布留尔:《原始思维》,丁由译,第419页,商务印书馆1985年版。

李子贤:《存在形态、动态结构与文化生态系统》,《云南师范大学学报》2006年第3期。

【责任编辑:高荷红】